

een boek over de milieuvragen stelde hij met behulp van de metafoor van het ‘ruimteschip aarde’ de waanzin van het groeigeloof aan de orde.

Bij dat alles bleef Biéler een hoopvol mens – hij schreef ook over de politiek van de hoop – gedreven door het geloofsinzicht dat kerken en christenen zich in te zetten hebben voor armoedebestrijding en een verantwoord beheer van deze aarde. Hij beschouwde zich in dat alles terecht een erfgenaam van Calvijn.

Peter J. Tomson

## **Calvijn en de concrete joodse geboden – een oningeloste belofte**

### *Het belang van het thema*

Calvijns verhouding tot het jodendom behoort zeker tot de thema's die bij zijn herdenking aan de orde moeten komen. Calvijn en het Calvinisme staan terecht bekend om de positieve aandacht voor het Oude Testament, voor de wet en de geboden. Hoe staat het met het jodendom en de joodse geboden?

Over Luthers verhouding tot de joden is veel geschreven. De grote hervormer had een grote liefde voor de Heilige Schrift, en het Oude Testament hoorde daar helemaal bij. Met de wet en de geboden had hij minder op, en zijn zeer negatieve uitlatingen over de joden zijn berucht. Christiane Müller concludeerde in 1997 in de *Freiburger Rundbrief*, een 'tijdschrift voor joden en christenen' dat sinds 1949 in Duitsland en ver daarbuiten geschiedenis heeft geschreven:<sup>1</sup>

De anti-joodse uitingen en gewelddadige aanbevelingen uit Luthers latere jaren zijn niet te herleiden tot een breuk in zijn denken, noch tot slechte ervaringen of desillusies van de oude dag. Evenzeer als zijn positieve uitspraken over de joden liggen ze verankerd in zijn theologische denken. Deze twee zienswijzen zijn onverbonden naast elkaar blijven bestaan en hebben tot tegengestelde uitspraken geleid.

Veel minder aanleiding heeft men gevonden om te schrijven over Calvijns houding tegenover de joden. Zijn positieve waardering van de wet doet vermoeden dat het bij hem anders moet liggen.

De Sjoa of Holocaust heeft ons de ogen geopend voor het negatieve beeld van het jodendom waarmee we als christenen eeuwenlang zijn opgevoed. Het christendom heeft zijn bronnen in het jodendom; Jezus en

---

<sup>1</sup> Christiane Müller, 'Zum 450. Todestag Martin Luthers: Martin Luther und die Juden', *Freiburger Rundbrief* 429 (1997) <http://www.freiburger-rundbrief.de/de/?item=429>, gezien op 5 febr. 2010. 'Luthers antijüdische Äußerungen und seine gewalttätigen Empfehlungen in der Spätzeit sind nicht auf einen Bruch in seinem Denken und auch nicht auf schlechte Erfahrungen oder Enttäuschungen im Alter zurückzuführen. Sie liegen, wie seine positiven Aussagen zu den Juden, in seinem theologischen Denken begründet. Denn zweierlei Sichtweisen blieben unverbunden nebeneinander stehen und führten zu gegensätzlichen Äußerungen (...).'

zijn apostelen en ook Paulus waren joden; en de christelijke leer heeft een herkenbaar joodse component. Toch is ons het besef ingeprent van het christendom als wezenlijk verschillend van het jodendom, en van het jodendom als de donkere achtergrond waartegen het licht van het evangelie des te helderder afsteekt.

Maar er is een kentering ingetreden, minstens in het westers christendom. Er verschijnt tegenwoordig geen studie meer over Paulus of Johannes, die niet ingaat op hun joodse achtergrond. Meer nog: er is een besef gegroeid van het thans levende jodendom als een zustergodsdienst met een diepe, door de bijbel geïnspireerde spiritualiteit die met het gewone leven is verweven, en van Jezus als één jood temidden van vele. Vanuit dit nieuwe besef van minstens gedeeltelijke verwantschap is het extra boeiend om het niet alleen te hebben over Luther, maar ook over Calvijn en diens visie op de concrete joodse geboden.

### *Twee kerkvaders over de joodse geboden*

Daarbij is het van belang, eerst een blik te werpen in de kerkvadergeschriften. Hoewel ze de Roomse nadruk op het *formele* gezag van de traditie afwezen, gingen de reformatoren – Calvijn vaker en uitdrukkelijker – wel degelijk uit van de *inhoud* van deze geschriften.

Rond het jaar 400 stonden de leiders van de kerk voor een dilemma. Enerzijds beschouwden ze het Oude Testament als een volwaardig deel van de Schrift; anderzijds moesten ze uitleggen waarom de wet en de geboden die eruit voortvloeien, niet voor christenen gelden. Ze deden dat op verschillende manieren; ze stonden ook voor uiteenlopende situaties. Chrysostomus, in wiens geboortig Antiochië veel joden woonden en de de synagoge een grote aantrekkingskracht op christenen had, schreef in een preek over Matteüs dat Jezus voorzichtig was omgegaan met de besnijdenis, maar dat hij joodse geboden zoals sabbat, kosjer eten en reinheid resoluut had afgeschaft.

Want daarvan hangt heel het jodendom aan elkaar. Als je die afschaft, schaf je alles af. En vervolgens geeft hij ook de aanwijzing, dat de besnijdenis moet worden afgeschaft. Maar daar ging hij niet onmiddellijk toe over, omdat dit gebod het oudste was en het meest in aanzien stond; deze wetswijziging voerde hij uit via zijn discipelen. Zelfs zo belangrijk was dit gebod dat ook de discipelen, toen ze het na zo lange tijd wilden afschaffen, het eerst bleven handhaven en pas gaandeweg ontbonden.<sup>2</sup>

Chrysostomus moet uitleggen hoe Paulus in 1 Kor 7:19 kan aangeven dat het gebod van de besnijdenis blijft gelden voor joden, en hoe hij volgens

<sup>2</sup> Hom. in Matt. 51.2-3, MPG 58:512v.

Hand 16:4 Timoteüs liet besnijden die joods was via zijn moeder. Het kost hem daarbij geen moeite om ter verklaring een diplomatiek spel te veronderstellen bij de apostelen en ook bij de Heer zelf. Het begin van het citaat is op zichzelf belangrijk en getuigt van een scherp inzicht: als je de joodse geboden opheft, hef je het jodendom op. De identiteit van de joden als volk en als individu wordt geconditioneerd door de geboden en gebruiken; daarzonder verwatert de joodse identiteit.

Chrysostomus zwijgt over Jezus' uitspraak dat hij niet is gekomen 'om de wet of de profeten af te schaffen ... maar om te vervullen' (Matt 5:17). Daarvoor geeft hij een oplossing in een andere preek.<sup>3</sup> Natuurlijk hoort het Oude Testament in onze de bijbel, zegt hij daar, wie dat loochent is een ketter. Maar alle nadruk valt op het *vervullen* en op de *profeten*, en waar het gaat over 'de kleinste geboden', zijn Jezus' eigen geboden bedoeld: zelfs niet schelden, ook niet met begeren aanzien, enz. (Matt 5:22, 28). De joodse geboden die regelrecht uit het Oude Testament voortvloeien, zijn echter afgeschaft.

Augustinus, die eveneens veel met joden te maken moet hebben gehad maar niet zo'n concurrentie van ze heeft gevoeld, legt andere accenten. Wij kunnen ons hier laten leiden door de mooie en gedegen studie van Blumenkranz, die na ruim 60 jaar nog steeds actueel is.<sup>4</sup> Met veel meer nadruk dan Chrysostomus verdedigt Augustinus enerzijds het Oude Testament en zijn wetten tegen 'ketteren' zoals de Manicheeërs die daarmee wilden afrekenen, en wijst hij er bijvoorbeeld op dat ook in het Nieuwe Testament lelijke dingen en harde uitspraken bevat. Anderzijds houdt Augustinus tegenover de joden vol dat in het Oude Testament tijdelijke, aardse beloften worden gegeven, maar in het Nieuwe eeuwige en hemelse.

Wat de oudtestamentische wet betreft, onderscheidt Augustinus tussen eeuwige en tijdelijke elementen. Eeuwig van gelding zijn de Tien Geboden – behalve het 'aardse' aspect van het vierde gebod, de sabbat. Van de sabbat geldt voor christenen alleen de geestelijke, beloftevolle zin; de andere negen geboden moeten volgens Augustinus letterlijk gehouden worden. De wet is niet afgeschaft, maar alleen op enkele punten aangepast. In plaats van de joodse sacramenten zoals besnijdenis, spijs-

<sup>3</sup> Hom. in Matt. 16; MPG 57:237.

<sup>4</sup> Bernhard Blumenkranz, *Die Judenpredigt Augustins; Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten*, réimpression de la 1<sup>re</sup> édition Bâle 1946 avec une préface de Marcel Simon, Parijs, Études Augustiniennes, 1973. Het boek heeft de vorm van een inleiding plus commentaar op Augustinus' preek *Contra Judaeos*. Minder scherp en meer gefocust op het positieve aspect is de dissertatie van Wessel H. ten Boom, *Profetisch tegood. De Joden in Augustinus' De Civitate Dei*, Kampen, Kok, 2002.

wetten en sabbat zijn de christelijke gekomen, die heilzamer en eenvoudiger zijn. Zeker, Jezus hield zelf de joodse wet. Zijn toorn tegen de Farizeeën drukt zijn respect voor Mozes uit, en hij verrees uit de doden op zondag, om de sabbatsrust te houden. Ook in de tijd van de apostelen was het daarom helemaal terecht, dat de wet gehouden werd.

Het is van belang te onderstrepen dat deze rechtvaardiging van de joodse geboden ten tijde van Jezus en de apostelen een reactie is op de argumenten van de Manicheïst Faustus die, gesteld voor het dilemma Oud of Nieuw Testament, resoluut koos voor het Nieuwe.<sup>5</sup> Het is met het oog op deze polemische situatie dat Augustinus de uitspraak van Jezus onderstreept, dat hij niet is gekomen om de wet te ontbinden maar te vervullen.

In een andere situatie kon bij Augustinus de negatieve kant naar voren komen. Blumenkranz, die doorgaans een uiterst zakelijke en nuchtere stijl hanteert, verrast ineens met een zin die sarkastisch aandoet:

De mozaïsche wet, waarop de christenen zich beroepen als een profetie van hun geloof, verdiende een eervolle begrafenis, en als zodanig wil Augustinus ons de onderhouding van de wet in het apostolische tijdperk doen verstaan.<sup>6</sup>

Dit is echter niet meer dan de beeldspraak van Augustinus in een van zijn brieven aan Hiëronymus over de wetsobservantie door de apostelen. Hiëronymus vond het jудаïseren een gevaar voor de kerk en was met Chrysostomus van mening dat Jezus de wet en de joodse geboden had afgeschaft; de wetsbetrachting door de apostelen was alleen een diplomatiek uitstel. Augustinus kon dat niet geloven en pleitte voor de integriteit van de apostelen. Het Romeinse motief van 'piëteit' dat uit zijn beeldspraak naar voren komt is onlangs met verve beschreven als verdediging van het jodendom.<sup>7</sup> In het vervolg van zijn brief aan Hiëronymus schrijft Augustinus echter dat wie zich nu nog aan de joodse geboden

<sup>5</sup> Uitvoerig behandeld door Paula Fredriksen, *Augustine and the Jews: A Christian Defense of Jews and Judaism*, New York, Doubleday, 2008, hst. 11 en 12. 'In the course of his vigorous defense of catholic canon and doctrine against Faustus, Augustine produced ... a startlingly novel apology for traditional Jewish practice' (260). Fredriksen onderschat m.i. de ambivalentie van Calvijn jegens het jodendom.

<sup>6</sup> Blumenkranz (n. 4) 136. 'Das mosaische Gesetz, auf das sich die Christen als auf eine Prophetie ihres Glaubens berufen, verdiente ein Ehrenvolles Begräbnis, und als solches bloss will Augustin die Beobachtung jüdischen Brauchs im apostolischen Zeitalter verstanden wissen.' Er is slechts een gradueel onderscheid met Hiëronymus, die meer in termen van een straffe eenmalige omschakeling denkt (zoals Chrysostomus). Het kan haast niet anders of Blumenkranz, die als joods vluchteling in 1943-44 in Zwitserland aan zijn studie werkte (zie voorwoord), heeft deze zin zelf sarkastisch gelezen.

<sup>7</sup> Fredriksen (n. 5), in het bijzonder hst. 12. De beeldspraak van de begrafenis (Fredriksen 300) komt uit Augustinus' brief aan Hiëronymus, Ep. 82.16.

houdt, schuldig is aan grafschennis. Dat moest de sarkastische Hiëronymus wel aanspreken...

### *Studies over Calvijn en de joden*

Hoewel minder dan bij Luther is er toch wel aandacht besteed aan Calvijns houding jegens de joden.<sup>8</sup> Een zeer optimistisch geluid liet Vincent Schmid horen, verre opvolger van Calvijn als predikant aan de Sint-Pieterskerk in Genève, in een lezing in 2008 over 'De eerstelingen van de joods-christelijke dialoog bij Johannes Calvijn'.<sup>9</sup> Hij begon zo:

Er is in het denken van Calvijn een heroverweging van de rol van Israël die de basis legt van de algehele visie en houding van christenen jegens de joden. In dit opzicht fungeert hij als een 16e-eeuwse voortrekker. Hij breekt met het traditionele christelijke anti-judaïsme en bewerkt een ware copernicaanse revolutie in de wijze waarop het christendom noodzakelijkerwijze zijn innerlijk verband met het jodendom ziet.

Vervolgens releveerde Schmid Calvijns kennis van joodse bijbelcommentaren zoals dat van David Kimchi. Ook wijst hij op een preek over Deuteronomium waarin Calvijn (anders dan Luther) een rechtvaardiging van rente op leningen geeft en daarbij stap voor stap het desbetreffende Talmoed-tractaat volgt. In een vroege tekst die Calvijn als inleiding bij de bijbel wilde afdrukken richt hij zich aldus tot de joden: 'Aan onze bondgenoot, onze partner, het volk van het Sinaï-verbond, gegroet!' Het verwondert dus niet dat Calvijn zo positief spreekt over de wet van Mozes, in tegenstelling tot Luther. Gaarne herinnert hij zijn lezers eraan dat 'wij hoegenaamd niets mogen toevoegen aan de wet, noch eraan afdoen'. Er zijn ook beperkingen. Calvijn kent maar één verbond, en het is van Israël overgegaan in de kerk. De joden zijn hier van harte welkom, maar zonder de besnijdenis, want die is vervangen door de doop. Al met al wil Schmidt Calvijn zien als het begin van een positieve ontwikkeling, als een 'eersteling'. Aan ons de taak, die ontwikkeling voort te zetten.

Een gelijkaardige boodschap klinkt uit het proefschrift van de Amerikaanse presbyteriaan Jack Robinson uit 1992.<sup>10</sup> Voor Calvijn is het Oude

<sup>8</sup> Zie behalve de hierna aangehaalde studies ook degene genoemd door M. van Campen, 'Calvijn en de Joden', in W. de Greef en M. van Campen (red.), *Calvijn na 500 jaar. Een lees- en gespreksboek*, Zoetermeer, Boekencentrum, 2009, 243-277, vooral n. 3. Ik dank dr. Van Campen voor het beschikbaar maken van zijn stuk.

<sup>9</sup> V. Schmid, 'Calvin et les Juifs; prémices du dialogue judéo-chrétien chez Jean Calvin', op 9 nov. 2009 gevonden op [www.saintpierre-geneve.ch](http://www.saintpierre-geneve.ch). Er zijn geen voetnoten, en de auteur berichtte mij dat hij de lezing niet verder heeft uitgewerkt.

<sup>10</sup> Jack H. Robinson, *John Calvin and the Jews*, (American University Studies Series 7: Theology and Religion 123) New York, Lang, 1992.

Testament voluit Heilige Schrift, en is de wet even belangrijk als het evangelie. De wet heeft een drievoudig doel: (1) het beteugelen van misdaad en onrecht in onze samenleving; (2) het overtuigen van de mens van zonde; (3) de mensheid te vormen naar Gods beeld – het hoofddoel van de wet, dat in het onderstaande nog aan de orde komt.<sup>11</sup> Het oude verbond wordt als evenwaardig aan het nieuwe gezien, alleen is het daarin opgegaan; het jodendom is daarom geen optie meer. De ceremoniële (joodse) geboden worden alleen gespiritualiseerd, d.w.z. figuurlijk opgevat. De twee problemen die Robinson wil meenemen naar het gesprek over Israël in zijn eigen kerk zijn: Calvijns vervangingstheologie – Israël vervangen door de kerk – en zijn exclusief christocentrische uitleg van het Oude Testament.

In 2009 publiceerde David Steinmetz, specialist in de exegese-geschiedenis, een studie over ‘Calvin en de joden’ in het internettijdschrift *Political Theology*. De meeste aandacht gaat naar Denis Van Ryckel en Luther, slechts twee bladzijden gaan over Calvin.<sup>12</sup> De Vlaamse (volgens Steinmetz Duitse) *doctor extaticus* Denis Van Ryckel, ook wel Denis Van Leeuwen of Dionysius de Karthuizer genaamd, werkte in de 15e eeuw in Keulen, Roermond en Den Bosch. Luther had Denis gelezen. Het punt van vergelijking tussen hen beiden en ten opzichte van Calvin is de uitleg van de passage over Juda in de zegen van Jakob:

Juda, ù zullen uw broeders loven, uw hand zal zijn op de nek uwer vijanden, voor u zullen uws vaders zonen zich neerbuigen. Een leeuwewelp is Juda; na de roef zijt gij omhoog geklommen (...) De scepter zal van Juda niet wijken, noch de heersersstaf tussen zijn voeten, totdat Silo komt, en hem zullen de volken gehoorzaam zijn... (Gen 49:8-12, NBG)

Deze tekst bevat duidelijke toespelingen op de politieke macht van Juda, dat wil zeggen de stam van David. Er kan aan toegevoegd worden dat de tekst zich sinds de Dode Zee-rollen mag verheugen in politieke en messiaanse verklaringen en ook veel aandacht trok van de rabbijnen.<sup>13</sup> Interes-

<sup>11</sup> Robinson 58-60, met verwijzing naar o.m. Inst. 2.7.6-8, 11; 2.8.51 (niet 2.8.5).

<sup>12</sup> David C. Steinmetz, ‘John Calvin and the Jews: A Problem in Political Theology’, *Political Theology* 10/3 (2009) 391-409, op [www.politicaltheology.com/ojs/index.php/PT/article/viewArticle/7056](http://www.politicaltheology.com/ojs/index.php/PT/article/viewArticle/7056). Het is een complex artikel waarin het in de titel aangekondigde aspect van ‘politieke theologie’ nogal impliciet blijft.

<sup>13</sup> Cf. CD 6:3-9; 7:19-20, samen met Num 24:17 (מְרוֹקֵק, שבט). Bij de rabbijnen is er (uiteraard) een meervoudige duiding, zie bv. Sifré Deut. 252 (interessante discussies over het gebied van Juda, de plek van de ark, en de rol van Bethlehem); Bab. Talm. Sanhedrin 5a + 11b (toegepast op de exilarchen in Babylonië); Midr. Aggada, Buber, Gen. 49:8 (scepter van Juda = 1. De Messias zoon van David; 2. De exilarchen in Babylonië!, enz.). Pal. Talm. Sjekalim 6:1 (49d) bevat een lange discussie over de opvolging van de koningen van Juda en behoort ongetwijfeld tot de rabbijnse passages waar deze christelijke exegeten moeite mee hadden.

sant is daarom dat Denis ingaat op rabbijnse commentaren en er bijvoorbeeld uit over lijkt te nemen dat de naam ‘Juda’ samenhangt met het werkwoord ‘loven’ of ‘belijden’ (יָדָה).<sup>14</sup> Hij verschilt echter met ze van mening waar zij zeggen dat de scepter (d.w.z. het koningschap of de hegemonie) van Juda geweken was, onder meer tijdens de Babylonische ballingschap. Het koningschap van Juda moest immers ongebroken doorlopen tot op Jezus.

Deze discussie klinkt door in de tractaten over de joden van Luther, zowel de vroege als de late, die volgens Steinmetz overigens alle hun ontstaan danken aan binnen-christelijke disputen. In *Dat Jezus Christus een geboren jood was* van 1522 hield Luther, ondanks de vriendelijke toon tegenover de joden, onverminderd vast aan de claim dat de scepter niet geweken was van Juda maar intact gebleven was tot aan Jezus, en verwierp hij fel de joodse uitleggingen in andere zin. Hetzelfde klinkt, maar dan op ongemeen vijandige toon, in *Over de joden en hun leugens* en twee verwante tractaten uit 1543. Een nieuw element is nu de ‘hegemonie’ als twistpunt tussen christenen en joden, waarbij de joodse nederlagen tegen de Romeinen het christendom in de kaart hebben gespeeld. Ook als eraan toegevoegd wordt dat de aanleiding lag in de berichten over christenen die de sabbat gingen houden, blijft dit een van de zwartste bladzijden uit de kerkgeschiedenis. Steinmetz zegt daarvan:

Zowel Luthers grove polemiek tegen de joden als zijn uitvoerige exegetische bewijzen daarbij behoren het de basis-bestand van zijn denken (...). Elk portret van Luther dat geen rekening houdt met zijn anti-joodse geschriften blijft helaas onvolledig.

Calvin had Denis niet gelezen, maar ging wel op dezelfde argumenten in, en hij reageerde ook op de joodse exegese. Hoewel nergens op zo’n agressieve toon als Luther, schreef Calvin in zijn Genesis-commentaar dat de rabbijnen de simpele betekenis van Jakobs profetie hadden verdonkeremaand en dat hun hardnekkige weigering om Jezus als Messias te erkennen genoegzaam bewijst dat zij het ‘verdienen om duizendmaal reddeloos te vergaan’.<sup>15</sup> Interessant is Calvijns nadruk op de simpele betekenis van Jakobs profetie en zijn afwijzing van elke vorm van allegorie. De letterlijke betekenis van de Genesis-tekst is gelegen in de toespelingen op het Davidisch koningschap. Allegoriseren is niet nodig; er zijn voldoende verwijzingen naar de komende heerlijkheid die aanbrak met de komst van de Messias. Calvin koos ook positie in het debat van joodse en christelijke exegeten over de ‘scepter’ en stelde dat

<sup>14</sup> Bv. Gen. Rabba 99 ms. Wenen, zijn ouders en zijn broers ‘belijden’ hem, en men noemt zich naar hem: *Jehoedi*. (Niet in Steinmetz.)

<sup>15</sup> Steinmetz 404, met verwijzing naar *Calvini opera* ed. G. Baum – E. Cunitz – E. Reuss, Braunschweig 1863-1900, dl. 2, 602, 958v.

feitelijke uitoefening van het koningschap niet vereist was, en dat het *jus regnandi*, het recht om te regeren, onverminderd aan de stam Juda toekwam tot aan de geboorte van Jezus. In zijn conclusies stelt Steinmetz onder meer dat hoewel hun toon totaal verschilt, zowel Calvijn als Luther de rabbijnse uitleggingen van Gen 49 niet alleen afwezen, maar ook verwierpen als bewuste, leugenachtige misleiding.<sup>16</sup>

De rijke maar wat onoverzichtelijke studie uit 1963 van de toenmalige Groningse kerkhistoricus Visser verdient het alleszins, weer onder de aandacht te komen.<sup>17</sup> Visser begint met vast te stellen, wat ook andere auteurs doen, dat Calvijn persoonlijk nauwelijks joden gekend kan hebben, omdat ze in 1498 uit zijn geboortige Noord-Frankrijk en in 1490 uit Genève verbannen waren. Visser concludeert dat Calvijn met het jodendom ‘praktisch uitsluitend een “papieren” contact’ heeft gehad. Niettemin stelt hij:<sup>18</sup> ‘Hij heeft de joodse exegese ernstig bestudeerd. Uit zijn schriftuitleg blijkt dat hij de “rabbini” als gesprekspartners voor vol aanziet waar het gaat om de gemeenschappelijke Heilige Schrift.’

We zullen zien dat dit waar lijkt te zijn, hoewel Calvijn de rabbijnse uitleg op zijn eigen manier gebruikt. Als kenmerk van Calvijns bijbeluitleg en daarmee van diens houding tegenover de joden noemt Visser behalve de strikt christologische benadering ook de ecclesiologie, ‘zijn opvatting omtrent de volstrekte eenheid van de Kerk, van het Godsvolk, alle eeuwen door, (...) reeds vanaf het paradijs’. Zo kan Calvijn geregeld spreken over de ‘ecclesia’ van het oude verbond. Evenals in de ‘ecclesia’ van het nieuwe verbond is het enige criterium van lidmaatschap: de gehoorzaamheid aan Christus, ook ‘vóór Christus’. Het oude verbond was, evenals het nieuwe, geen verbond met het volk, maar slechts met gelovige individuen. Het verschil is dat God vóór Christus alleen onder de joden gelovigen riep, erna ook onder de heidenen. Dat heeft radicale consequenties voor het volk Israël:

De komst van Christus bracht mee dat de verkiezende God zijn uitverkorenen voortaan niet enkel onder de joden maar ook onder de heidenen vond. Daarmee was logischerwijze de rol van Israël in de heilsgeschiedenis dan ook eenvoudigweg uitgespeeld.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Steinmetz 407. Een vergelijkbare conclusie bij Baron (zie onder n. 24) 344.

<sup>17</sup> A.J. Visser, *Calvijn en de joden*, (Miniaturen 2 / bijlage kerk en Israël 17/5) Den Haag, Boekencentrum, 1963. Zie het levensbericht met bibliografie door Vissers opvolger, F.R.J. Knetsch: ‘Anne Jippe Visser’ [1918-1976], *Jaarboek van de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde*, Leiden, 1976-77, 126-131, op 29-11-2009 online gevonden op <http://historie.buwalda.nl/Visser,%A.J.htm>.

<sup>18</sup> Visser 11; en 4, citaat over ‘papieren contact’; daar ook de opmerking dat Calvijn in Straatsburg bij Bucer met joden te maken kan hebben gehad.

<sup>19</sup> Visser 6, 7.

Zelfs in zijn uitleg van Rom 9-11, de beroemde passage waar Paulus spreekt over de redding van ‘gans Israël’ (Rom 11:26), handhaaft Calvijn dit standpunt. Paulus betrachtte daar nog een soort diplomatieke voorzichtigheid: ‘Het was’, schrijft Calvijn in Vissers vertaling, ‘nog niet opportuun om de ondergang van het Joodse volk openlijk tot uitdrukking te brengen.’<sup>20</sup> Van de verwachting van een collectieve bekering van de joden aan het eind der tijden, zoals men die nog vindt bij Augustinus en in de middeleeuwse polemieken, wil Calvijn niets weten. Visser komt tot een nogal sombere slotsom, die hij alleen weet te verzachten door te benadrukken dat Luthers gewelddadige taal hier geheel ontbreekt:<sup>21</sup>

Samenvattend kunnen we zeggen dat ten aanzien van het joodse probleem de man van Genève aansluit bij de traditionele opvatting. Toen de joden Christus verwierpen (...) hielden ze absoluut op Gods volk te zijn. Hun rol in de heilsbedeling was radicaal uitgespeeld. Deze opvatting (...) hangt (...) samen met het fundament van zijn denken, nl. de werkzaamheid van de vrij verkiezende God. (...) Ook hierin blijft [hij] de man van absolute consequenties, bij wie elk détail logisch voortvloeit uit de grondconceptie.

Over ons thema, Calvijns visie op de concrete joodse geboden, spreekt Visser in verband met diens ecclesiologie, het eerder gesignaleerde naadloos opgaan van het oude verbond in het nieuwe:

Hiermee hangt ook samen zijn opvatting van de continuïteit van sacramenten. Van een wezenlijk verschil tussen oudtestamentische sacramentele handelingen als de besnijdenis en de sacramenten der christelijke Kerk wil hij niets weten. De besnijdenis bijv. is in de nieuwe bedeling vervangen door de doop maar op zich zelf was de besnijdenis niets minder dan die doop.<sup>22</sup>

Dit klinkt positief. Visser tekent erbij aan dat deze opvatting niet alleen geworteld is in Calvijns denken als geheel, maar ‘voor een deel ook zal samenhangen met zijn polemiek tegen Rome ten aanzien van het sacrament’. Indien dit waar is, zou voor Calvijn een vergelijkbare conclusie gelden als Christiane Müller trok met betrekking tot Luther, en als wij ook voor Augustinus hebben gesuggereerd: verschillende zienswijzen bleven onverbonden naast elkaar voortbestaan en leidden, *al naar gelang van de situatie*, tot *tegengestelde* uitspraken over de joden.

Van belang is ook de studie over Calvijn en de joden van de vooraanstaande joodse historicus Salo Baron uit 1965.<sup>23</sup> Baron gaat een stap

<sup>20</sup> Visser 8, met citaat van Calvijns Romeinencommentaar, XL, 170, incl. cursief: ‘Nondum enim *opportunitum* erat interitum gentis judaeicae [*sic*] aperte primere.’

<sup>21</sup> Visser 25v.

<sup>22</sup> Visser 6.

<sup>23</sup> S.W. Baron, ‘John Calvin and the Jews’, (in *H.A. Wolfson Jubilee Vol.*, Jerusalem, Am. Ac. for Jewish Research, 1965, 141-163) herd. in idem, *Ancient and Medieval Jewish History; Essays*, New Brunswick NJ, Rutgers UP, 1972, 338-352, 548-554.

verder dan Visser en suggereert dat de negatieve taal over de joden waar Calvin vaak in vervalt in zijn Straatsburgse tijd tot hem gekomen is via Martin Bucer.<sup>24</sup> Baron vermeldt ook het curieuze feit dat niet alleen Calvin de als ketter verbrande Michel Servet ervan beschuldigde, ‘joodse’ interpretaties te verbreiden, maar ook omgekeerd Servet aan Calvin verweet, de christenheid terug te leiden naar de ‘joodse’ wet. Vandaar de ook door andere onderzoekers vermelde leus *Calvinus judaizans*. Belangrijk is het door Baron gesignaleerde verschil tussen Calvijn's commentaren, waar de negatieve uitlatingen over de joden opvallen, en zijn *Institutie* met de opvallend positieve benadering van de geboden. Calvijn's uitspraak dat het doel van de wet is, ‘een verlangen naar heilichheid en onschuld’ te wekken, ‘kon door ongeacht welke rabbijn uit die tijd neergeschreven zijn’.<sup>25</sup> Via dergelijke uitingen heeft Calvin ondanks zichzelf bij zijn volgelingen de belangstelling voor de Hebreeuwse bijbel en de rabbijnse commentaren versterkt, aldus Saul Baron.

Een tweede Nederlandstalig stuk mag de rij sluiten. De goed gedocumenteerde studie van M. van Campen (2009) besteedt vooral aandacht aan de vraag hoe Calvin de joden en de joodse godsdienst van zijn tijd zag. Het inleidende gedeelte geeft Visser gelijk en constateert dat er in Calvijn's sluitend-consequente geloofsleer wel plaats is voor de uitverkiezing van individuele joden, maar dat de rol van het joodse volk is uitgespeeld. Interessant is de opmerking dat Calvijn's belangstelling voor de joodse religie en exegese gedurende zijn leven toegenomen, hoewel zijn waardering zeker niet positiever is geworden.<sup>26</sup>

### *Calvin over sabbat en besnijdenis*

Laten wij, dit alles gehoord hebbend, nu nalezen wat Calvin zegt over de joodse geboden in zijn magnum opus, de *Institutie*. Twee geboden komen in aanmerking: de sabbat en de besnijdenis. Boek 2, hoofdstuk 8 gaat over ‘De uitlegging der zedenwet’, en het neemt na twaalf paragrafen inleiding de vorm aan van een commentaar op de Tien Geboden. Paragraaf 28 snijdt het vierde gebod aan: ‘Gedenkt de sabbatdag, dat gij die heiligt...’ Dit is een speciaal geval onder de Tien Geboden, aldus Calvin, en vereist een aparte behandeling. De kerkvaders zeggen dat de ceremoniële uiterlijkheid van de sabbat slechts een ‘schaduw’ is van de toekomstige werkelijke rust. Daarmee raken zij slechts één aspect. Er zijn drie belangrijke aspecten (wij citeren de vertaling van Sizoo):

<sup>24</sup> Vgl. n. 16.

<sup>25</sup> ‘...Could have been penned by any contemporary rabbi’. Baron 350.

<sup>26</sup> Van Campen *ibid.* (boven n. 8).

(...) De hemelse Wetgever heeft door de rust op de zevende dag voor het volk Israël de geestelijke rust willen afbeelden, door welke de gelovigen van hun eigen werken moeten aflaten, om God in hen te laten werken. Vervolgens heeft hij gewild, dat er een bepaalde dag zou zijn, waarop ze zouden samenkomen om de wet te horen en de ceremoniën te verrichten (...). In de derde plaats heeft Hij geoordeeld, dat de dienstknechten en hun, die onder de heerschappij van anderen leefden, een dag der rust zou geschonken worden, op welke ze enige verpozing van hun arbeid zouden hebben. (2.8.28)<sup>27</sup>

De sabbat is dus niet alleen een *symbool* van toekomstige rust, maar ook een *vierdag* voor de eredienst, en een *rustdag* na het werk. Het is belangrijk om vast te houden dat Calvin het tweede en derde aspect toevoegt aan het eerste. In par. 29 wordt het eerste, symbool-aspect dat reeds de kerkvaders noemden op een opmerkelijke manier toegelicht, nl. met passages uit het Oude Testament. Een van die ondersteunende teksten is Exod. 31:13-17 (NBV): ‘Neem steeds mijn sabbat in acht, want elke generatie opnieuw is die dag voor mij en voor jullie een teken dat eraan herinnert dat ik, de HEER, jullie geheiligd heb (...).’ Het aangehaalde vers is belangrijk voor de rabbijnen, die er het ‘eeuwig sabbatverbond’ in lezen, en het is niet uitgesloten dat Calvin dit geweten heeft.<sup>28</sup>

In par. 30 wordt eraan toegevoegd dat de joden voor dit gebod één van de zeven weekdays kregen aangewezen, een dag die door de God zelf bij de schepping ten voorbeeld werd gesteld. ‘Want het is van geen gering belang tot het opwekken van ’s mensen ijver, dat hij weet, dat hij er naar streeft zijn Schepper na te volgen.’ Vergelijking van Gen. 2:1-3 met Exod. 20:8-11 kan aantonen aan dat Calvin met het beeld van het ‘navolgen van de Schepper’ niet anders doet dan een literair verband in de bijbel weergeven.

Wij kunnen dit in samenhang zien met het hoofddoel van de wet volgens Calvin, zoals Robinson dat samenvatte: het vormen van de mens naar Gods beeld. Calvin schrijft daarover in *Institutie* 2.8.51, waar hij, aan het eind van zijn uitleg gekomen, het geheel van de Tien Geboden overziet, en er Deut. 10:12-13 op laat volgen: Wat vraagt God van ons dan Hem ‘te vrezen door in al zijn wegen te wandelen, en Hem lief te hebben?’ Dit is wederom een geliefde tekst bij de rabbijnen, en het is de moeite waard een van de relevante passages te citeren:

“Te gaan in al zijn wegen” – Wat zijn de wegen van de Almachtige? “De HEER is een barmhartig en genadig God” (Exod. 34:6). En hij zegt: “Ieder die

<sup>27</sup> Johannes Calvin, *Institutie, of onderwijzing in den christelijken godsdienst*, vert. uit het Latijn door A. Sizoo, Delft, Meinema, 1931; 14e dr. Zoetermeer, Boekencentrum, 1994. (Dank aan drs. Ruben Kwint voor het op afstand beschikbaar maken van deze vertaling; Sizoo's hoofdlettergebruik bij ‘joods’ en ‘joden’ is gerespecteerd.) Alleen aspect 1 en 2 kwamen in de Heidelberger Catechismus terecht (Zondag 38).

<sup>28</sup> Zie bv. Bab. Talmud, Betsa 16a; Mechilta de-R. Jisjaël, ki tissa / sjavta 1.

de naam van de HEER aanroept zal ontkomen” (Joël 3:4; men leest niet *jikra*, ‘de naam aanroept’, maar *jikkaré*, ‘met de naam genoemd wordt’). Is het dan mogelijk om met de naam van de Almachtige genoemd te worden? Ja: de Almachtige wordt “barmhartig” genoemd – wees jij zo ook barmhartig...<sup>29</sup>

Het is opnieuw niet onwaarschijnlijk dat Calvijn deze rabbijnse uitleg in de een of andere vorm gekend heeft en zich erdoor heeft laten inspireren, en er zijn aanwijzingen dat dit niet in zijn beginjaren was.<sup>30</sup>

Deze indruk wordt nog sterker als we in par. 32 vernemen hoe de andere twee aspecten van de sabbat worden toegelicht. Het tweede aspect, dat van de vierdag, behoeft geen verdere toelichting, vindt Calvijn, ‘alleen reeds door het gebruik van de Joden’. Het derde aspect, de rustdag, licht hij wel toe, namelijk vanuit Deut. 5:14 en Exod. 23:12, waar gezegd wordt dat ook ‘je knecht en je dienstmeid’ mogen rusten, ja dat ‘ook je os en je ezel en het zoontje van je dienstmeid adem scheppen’. Waarop Calvijn vraagt: ‘Wie zou ontkennen dat beide voor ons evenzeer past als voor de Joden?’ Wij stellen vast dat hij deze twee aspecten met nadruk toevoegde, en dat ze openlijk geïnspireerd zijn door de joodse sabbatsviering.

We zouden hier kunnen pauzeren, en met Vincent Schmid en Jack Robinson dit positieve moment vasthouden en verder ontwikkelen. In het denken van Calvijn is het mogelijk, bij het nadenken over het sabbatsgebod inspiratie op te doen bij de rabbijnen en bewondering te krijgen voor de joodse sabbatsviering.

Calvijn zegt echter nog meer. Er zijn mensen die hem verwijten (Servet!), dat hij zijn volgelingen naar het jodendom terugleidt door zo bij de bijbelse en joodse achtergronden van de sabbat stil te staan. Dat zal hij ten scherpste bestrijden:

De uitlegging van het getal [zeven] is van weinig belang, wanneer slechts de verborgenheid, die voornamelijk afgeschilderd wordt, blijft, namelijk het gedurende rusten van onze werken. (...) Maar het is niet te betwijfelen of door de komst van de Here Christus, is wat hier ceremonieel was, afgeschaft. (2.8.31)  
 (...) Sommige onrustige geesten (brengen) opschudding teweeg vanwege de dag des Heren. Zij klagen, dat het Christenvolk in het Jodendom wordt gehouden, omdat het enige waarneming der dagen blijft onderhouden. Ik echter antwoord, dat die dagen door ons waargenomen worden los van het Joden-

<sup>29</sup> Sifré Deut. 49. Zie ook Midr. Tehillim 27:4; Misjnat R. Eliëzer 1 (p10).

<sup>30</sup> In zijn knap geschreven Calvijn-biografie zegt Jean Cottret, zonder details te geven, dat Calvijn bij het schrijven van het hoofdstuk over de wet, hoofdstuk 1 van de eerste uitgave van 1536, ‘clearly borrows from Judaism’ (J. Cottret, *Calvin, A Biography*, vert. M. Wallace McDonald, Grand Rapids / Edinburgh, Eerdmans / Clark, 2000, hst. 14; Nederlandse vertaling: Kok, 2005). De nadruk op het navolgen van God met het citaat uit Deut. 10 ontbreekt echter nog in de eerste uitgave van de *Institutie* en werd door Calvijn pas in latere uitgaven toegevoegd.

dom; want in dit stuk verschillen wij zeer veel van de Joden. Want wij vieren die dag niet met pijnlijke nauwkeurigheid als een ceremonie... (2.8.33)

Trouwens niet zonder oordeel des onderscheids hebben de ouden de dag, die wij de dag des Heren noemen, in de plaats van de sabbat gesteld. (2.8.34)

Kortom: het ‘ceremoniële’ van de sabbat – de rust van de zevende dag – is afgeschaft; de joodse sabbat wordt afgedaan als een ceremonie met pijnlijke nauwkeurigheid; en de zondag is ervoor in de plaats gekomen. Hier valt Calvijn geheel terug in de sporen van de kerkvaders. En hij doet dit – het is belangrijk dit vast te stellen – ter verdediging tegen de verdachtmaking van ‘judaïseren’.

Het andere joodse gebod waarover we Calvijn willen horen – hoewel minder uitvoerig – is de besnijdenis. Deze komt aan de orde in het hoofdstuk over de sacramenten, in boek 4, hoofdstuk 14 van de *Institutie*. Ter inleiding op het eigenlijke onderwerp zegt hij:

... (Ik spreek) in het bijzonder over die sacramenten, waarvan de Here gewild heeft, dat ze in zijn kerk in gebruik zouden zijn om degenen, die Hem eren en dienen te voeden tot één geloof en de belijdenis van het enige geloof. Want, om de woorden van Augustinus (Contra Faustum 9.11) te gebruiken, “De mensen kunnen tot geen enkele religie ... verenigd worden, wanneer ze niet door enig deelgenootschap van zichtbare tekenen of sacramenten worden verbonden.” (4.14.19)

Het citaat van Augustinus staat niet op zichzelf. Het hoofdstuk over de sacramenten telt er tientallen, en we zullen Augustinus’ invloed nog tegenkomen. Ook is van belang dat hij uitgerekend Augustinus’ verweerschrift tegen Faustus citeert, waarin zoals we zagen de wetsbetrachting door Jezus en de apostelen gerechtvaardigd wordt. Met ‘zijn kerk’ en de bijbehorende sacramenten bedoelt Calvijn zoals reeds vermeld de éne ‘kerk’ van oud en nieuw verbond:

Deze sacramenten zijn ook verschillend geweest naar gelang van (...) de bedeling, door welke het de Here goed toescheen zich op deze of die wijze aan de mensen te vertonen. Want aan Abraham en zijn nakomelingen is de besnijdenis bevolen, aan welke later de reinigingen en offeranden en andere ceremoniën uit de Mozaische wet toegevoegd zijn. Dit waren de sacramenten der Joden tot de komst van Christus toe; en toen die daardoor waren afgeschaft, zijn er twee sacramenten ingesteld, welke de Christelijke kerk nu gebruikt, de Doop en het Avondmaal des Heren. (4.14.20)

Dit is de designaleerde vervanging van de besnijdenis door de doop. Calvijn maakt er een belangrijke opmerking bij, al is het ook ‘terloops’:

Het leerstuk der Scholastieken (om ook dit terloops aan te roeren), waardoor een zo groot onderscheid aangewezen wordt tussen de sacramenten der oude en die der nieuwe wet, alsof de eerste niet anders [deden] dan Gods genade afbeeld[d]en, maar de laatste haar daadwerkelijk aanbrachten, moet geheel en al afgekeurd worden. (4.14.23)

Hier vinden wij wat Visser bedoelde toen hij stelde dat Calvijns verdediging van de gelijkwaardigheid van het oude verbond en de bijbehorende ‘sacramenten’ voor een deel samenhangt met zijn strijd tegen de middeleeuwse theologie. Voor een ander deel, schreef Visser, is deze verdediging verworteld in Calvijns hele denken. Dit is ons inderdaad duidelijk geworden; wij moeten in dit verband zeker Calvijns liefde voor het Oude Testament en zijn waardering voor de rabbijnse uitleg noemen.

Een van de tegenstrijdige gevolgen is intussen dat de besnijdenis, die sinds Christus verouderd en afgeschaft is, als uitgelezen bewijs kan dienen om de christelijke doop toe te lichten en met name de kinderdoop te verdedigen.<sup>31</sup> Wie een ‘goede’ calvinistische opvoeding gehad heeft zal zich daar misschien niet over verbazen. Maar indien de besnijdenis als zo’n positief voorbeeld geldt en evenals de sabbat onder het oude verbond ‘tot Christus’ leidde, waarom moet zij dan ‘na Christus’ als verouderd beschouwd worden? En waar laten we, inderdaad, Jezus’ eigen gehoorzaamheid aan de wet?

### Evaluatie

Wanneer we het voorgaande overzien, valt op hoe dicht Calvijn bij Augustinus staat. Dat bleek al uit het hoofdstuk over de sacramenten met zijn vele citaten: het is in feite gebouwd op de spirituele sacramentsleer van Augustinus. Aan het eind van het hoofdstuk geeft Calvijn dat ook met zoveel woorden toe, wanneer hij de kerkvader nog eens aanhaalt over de sacramenten van oud als nieuw verbond, alweer uit zijn geschrift tegen Faustus (we vernamen het aangehaalde reeds bij Blumenkranz):

Dit is het, wat dezelfde Augustinus – die wij als de beste en meest betrouwbare getuige uit de ganse oudheid meermalen aanhalen – bedoelde, wanneer hij leert (Contra Faustum 19.13), dat na de openbaring van Christus sacramenten zijn ingesteld in getal geringer, in betekenis heerlijker, en in kracht voortreffelijker. (*Institutie* 4.14.26)

De overeenkomst met Augustinus geldt zowel in het negatieve als in het positieve. Met Augustinus is Calvijn het eens – evenals de andere kerkvaders en uiteraard ook Luther – dat de joodse geboden hebben afgedaan sinds de komst van Christus. Dit standpunt kan als de kerkelijke consensus bestempeld worden; het is de traditionele, gezaghebbende christelijke visie op het jodendom.

Daarnaast vinden we bij Calvijn en Augustinus – maar nu in onderscheid tot Luther, Chrysostomus en de traditionele consensus – een *tijdelijke rehabilitatie van de joodse geboden*. Ik noem dit een ‘rehabilitatie’

<sup>31</sup> *Institutie* 4.16. Vgl. volgende noot.

omdat het uitgangspunt ook bij Augustinus en Calvijn blijft, dat de joodse geboden sinds Christus’ komst zijn vervallen. Veel van wat Blumenkranz in dit verband opmerkt over Augustinus, kan ook over Calvijn gezegd worden: het Oude Testament is een volwaardig deel van de christelijke bijbel; de Tien Geboden hebben eeuwige waarde en moeten letterlijk gehouden worden, behalve het ceremoniële aspect van het vierde gebod, de joodse sabbat; de wet is ook niet afgeschaft, maar alleen aangepast: in plaats van de joodse ceremoniën zijn de christelijke gekomen.

Interessant is om nader te bezien *wanneer* de rehabilitatie geldt, en op welke gronden. Voor Augustinus geldt het de tijd van Jezus en de apostelen, de tijd van de ‘vervulling’ van de wet. Toen die periode voorbij was, konden de joodse geboden met respect ten grave gedragen worden, om daar voorgoed te blijven.

Dit argument ontplooit Calvijn niet, voorzover ik zie. Bij hem geldt de rehabilitatie puur en simpel het oude verbond als geheel. Voor een deel, zagen wij, is dat in reactie op de ‘scholastieken’, die de joodse ceremoniën als minderwaardig voorstelden in vergelijking met de christelijke. Een ander polemisch motief is het bestrijden van de verenging van het sabbatsgebod door de kerkvaders, waaronder toch ook Augustinus gerekend moet worden, tot enkel ‘schaduw van het komende’. Dit zijn echter niet alleen reacties; Calvijn ontwikkelt hier motieven die in heel zijn denken verankerd zijn.

Waar komt Calvijns waardering positieve visie op de wet vandaan, die nadruk op de geboden? Enkel van de studie van het Oude Testament kan dat niet zijn; daar waren kerkvaders en hervormers vóór hem ook goed in. We zagen dat Calvijn de twee aspecten van de sabbat als vierdag en als rustdag toevoegt onder expliciete inspiratie vanuit het jodendom. Ook de keuze en toepassing van enkele bewijsteksten uit Exodus en Deuteronomium leek geïnspireerd door de rabbijnse literatuur. Zeer rabbijns klinkt de motivering van de zevende dag als ‘navolging van God’ en ‘realisering van Zijn beeltenis’ – een hoofddoel van de wet. De conclusie lijkt gerechtvaardigd dat Calvijn, ondanks de macht van de traditie, zich in de *Institutie* op dit punt daadwerkelijk heeft laten beïnvloeden door de ‘joden op papier’: de rabbijnse literatuur.

Maar dan is er weer de kerkelijke consensus, waar ook Calvijn op terugvalt wanneer hij zich tegen de beschuldiging van judaïseren moet verdedigen. Dan stelt hij simpelweg dat de sabbat is vervangen door de zondag, de besnijdenis door de doop.<sup>32</sup> Dit moeten wij in samenhang zien met zijn ecclesiologie en verkiezingsleer, zoals hierboven aange-

<sup>32</sup> Zo vereenvoudigd kwam het ook in de (calvinistische) Nederlandse Geloofsbelijdenis terecht, art. 34: ‘(Christus) heeft de besnijdenis, waarbij bloed vloeide, afgeschaft en in plaats daarvan het sacrament van de doop ingesteld.’



haald: met de komst van het nieuwe verbond heeft Israël als volk afgedaan en gaan Christus-gelovige joden – zonder hun joodse geboden – op in de christelijke kerk. Evenals bij Luther bestaan er bij Calvijn, zoals wij reeds vermoedden, verschillende motieven ‘onverbonden’ en ‘onverwerkt’ naast elkaar en kan hij naar gelang van de situatie tegengestelde standpunten innemen. In passages van de *Institutie* die in serene rust geschreven lijken, vinden we een rabbijns aandoende uitleg van het sabbatsgebod – maar in het verweer tegen de beschuldiging van judaïseren ontkent hij dat zijn manier van rustdag vieren ook maar enigszins op de joodse sabbatviering lijkt.

Tegenstrijdigheid is er ook in Calvijns afwijzing van alle spiritualiseren of allegoriseren van het Oude Testament – behalve waar het gaat om de joodse geboden! Want de gedachte dat sabbat en besnijdenis hun ‘ware vervulling’ hebben gevonden in Christus en daarom niet meer letterlijk gehouden worden is niet anders dan christologische allegorie.

Laten we die vraag eens scherp stellen. Betekent de ‘vervulling’ van de geboden in Christus werkelijk dat sindsdien *enkel de joodse geboden in de bijbel vervallen zijn*, niet de andere?

Het zou niet moeilijk zijn, teksten uit het Nieuwe Testament aan te halen die tot een ontkennend antwoord voeren. We moeten volstaan met het besluit dat er zelfs voor Calvijn, die in zijn waardering van het Oude Testament verder ging dan Augustinus, geen mentale ruimte was voor waardering van de joodse geboden, noch voor erkenning van het ‘joodse element’ in zijn eigen wetsbetrachting. Zijn ‘verstaanshorizon’ was niet ruim genoeg om de eigen christelijke interpretatie van de Schrift trouw te blijven *zonder* de joodse interpretatie negatief af te schilderen, om het eigen christendom te belijden zonder het joodse belijden uit te sluiten.

Hier kunnen hedendaagse christenen van calvinistischen huize zich tenslotte de vraag stellen die Schmid en Robinson aanreiken: is het niet aan hun generatie om verder te gaan waar Calvijn dat niet kon? Kunnen zij niet open staan voor het goede in de Schriftuitleg en de rituelen van hun zustergodsdienst, het jodendom, *zonder* zich bedreigd te voelen in de trouw aan de eigen christelijke liturgie en traditie? Kunnen zij de *joodse elementen in de eigen traditie en liturgie* die zij als christenen van huis uit meegekregen hebben – denk aan de Psalmen, de Tien Geboden, het Onze Vader – niet *als zodanig* erkennen en omarmen? En kunnen zij door dat omarmend erkennen niet des te meer een zuivere en ongedeelde genegenheid verwerven voor de Heer die zij volgen, Jezus, die op deze aarde rondwandelde als jood?